dente dans le passage suivant où Grégoire décrit la destinée de l'homme? « L'âme, *je le pense* et *je l'entends dire aux sages*, est une émanation divine, soit qu'elle nous vienne du ciel toute entière, soit seulement l'esprit, son pilote. Par nature, elle n'a qu'une seule loi, à savoir se porter en haut pour entrer en contact avec Dieu, regarder toujours... vers ce qui lui est apparenté, après s'être affranchie totalement des passions du corps, qui la tire en bas vers la terre et jette en elle l'agréable illusion des choses visibles, ainsi que les ténèbres des sens.... Peu à peu elle s'élève..., jusqu'à ce qu'elle possède l'objet de ses patients désirs..., c'est-à-dire la vision par l'esprit nu du Bien nu et sans voile, jusqu'à ce qu'elle se repose, cessant alors de s'égarer, rassasiée de lumière et possédant ce qu'elle désirait : le dernier et le suprême Bien. » (1) « Dieu est en effet le sommet du monde intelligible; en Lui tout désir se repose, ne se portant pas plus loin; lorsqu'on l'atteint, c'est la quiétude de toute contemplation » (2).

Les sages, ici mentionnés par Grégoire, sont évidemment les platoniciens et ce terme embrasse, comme nous l'avons dit, Platon et son école, ou même les néo-platoniciens.

Plotin, en effet, avait repris sur ce point la doctrine du sage athénien et, pour Grégoire, la pensée et la langue des Ennéades étaient plus assimilables, étant moins éloignées du christianisme. Aussi, les utilisa-t-il davantage. On pourrait aisément trouver dans les Ennéades les idées et le style du passage que nous venons de citer. Signalons seulement celles-ci :

N'invitaient-elles pas aussi l'âme à regarder en haut, à s'élever vers les régions supérieures (3), vers Dieu

(1) P. G. 37, 685 et 686, v. 60, 83. Plusieurs de ces formules rappellent le Phédon et le Banquet, les Ennéades aussi, surtout Enn. I. 6, 7 et *sqq.*, Enn. VI. 9, 8 et *sqq.*, où d'ailleurs Plotin fait allusion expresse au Banquet 210 et 211 et reprend là doctrine platonicienne, en sorte qu'il est souvent difficile de dire avec certitude auquel des deux, Grégoire emprunte, tant la forme et la pensée même se ressemblent ici chez Platon et chez Plotin.

(2) Or. 21 2, P. G. 35, 1084.

(3) Enn. I. 6, 7; Enn, VI. 9, 11.

avec lequel elle est apparentée, à entrer en contact intime avec l'Un (1), à le contempler par l'œil de l'esprit pur ? (2) « Qui voit Dieu, disaient-elles, atteint le terme de son ascension (3), le but de ses vœux, et demeure dans la stabilité parfaite (4). En Lui, notre âme se repose; son principe et sa fin est en Lui; de là elle procède et c'est là qu'est le bien où elle tend. Revenue à son Père, elle trouve auprès de lui le vrai bonheur, elle est remplie de la lumière intelligible » (5).

Il y a même là un parallélisme si étendu entre la conception plotinienne et celle de Grégoire que l'influence néo-platonicienne s'est exercée sur lui, semble-t-il, beaucoup plus que celle de Platon. Chose explicable d'ailleurs : Platon n'avait point décrit l'union mystique de l'âme à Dieu (6), mais il avait seulement présenté la forme la plus élevée de la connaissance, l'intuition intellectuelle de l'Être, comme la fin du sage, tandis que la philosophie religieuse de Plotin avait consacré de longs et enthousiastes développements à décrire l'union contemplative à l'Un, terme suprême de la vie et seule façon d'atteindre Dieu. Tout procédé de connaissance humaine, est, en effet, d'après les Ennéades, incapable d'atteindre l'Un, parce que toute connaissance implique multiplicité (7). On peut cependant le saisir par une présence supérieure à la science,

(1) Enn. VI. 9, 8, συναφή, συνουσία. Enn. VI. 9, 11.

(2) Enn. I. 6, 7 et 8. Comment user de cette vue intérieure. Enn. I. 6, 9.

(3) Enn. II. 9, 11; Enn. VI. 9, 8; Enn. I. 6, 7.

(4) Enn. VI. 9, 11.

(5) Enn. VI. 9, 9.

(6) Platon ne traite pas comme Plotin de l'union mystique. S'il exige purification et ressemblance divine, c'est uniquement pour élever le sage à la connaissance parfaite. Il veut ramener l'intelligence dans son domaine propre, celui des Idées, où elle contemplera le vrai pur. Mais dans cette intuition intellectuelle, le sujet n'est point ravi, absorbé en Dieu, il garde toujours son individualité et la pleine conscience de son acte. Il est au sommet de la vie intellectuelle, et il descendra de ces hauteurs pour faire profiter ses semblables du fruit de sa spéculation. Ces conceptions étaient toutes différentes de celles de Plotin.

(7) Enn. III. 8, 6.

par un autre mode de vision, par la contemplation qui est un contact (1), un commerce intime.

Ces conceptions s'accordaient beaucoup mieux avec celles de Grégoire que la doctrine même de Platon. On se rappelle combien il affirme fortement que l'intelligence humaine est impuissante ici-bas à saisir proprement la nature divine, toujours quelquec hose de nous, de notre corps faisant obstacle (2). Seule la contemplation extatique qui nous assimile et nous unit à Lui peut nous révéler ce qu'Il est. C'est donc à cette union et contemplation mystique qu'il faut tendre. On abandonnera les raisonnements pour atteindre la vision déifiante par la vertu qui purifie (3).

Pourtant si l'Evêque de Nazianze s'inspire des profanes, il a su aussi adapter leur enseignement au christianisme. Avec lui, l'objet contemplé n'est plus seulement l'Être, τὸ ὄντως ὄν, ou le Beau, comme chez Platon, mais le Dieu personnel et la Trinité des chrétiens.

L'adaptation des formules plotiniennes était sans doute parfois facile. Il y avait dans les Ennéades, à propos de la contemplation, pas mal de textes auxquels il pouvait assez aisément donner un sens catholique; un certain nombre d'entre eux pouvaient entrer, sans importante retouche, dans la théologie chrétienne. Comment d'ailleurs s'en étonner? Plotin aurait-il pu vivre dans un milieu chrétien sans en recevoir jamais aucune influence? Durant les cinq ans qu'il fréquenta l'école d'Ammonius, ancien chrétien, n'avait-il pas reçu un enseignement philosophique sur lequel le christianisme avait dû laisser quelque empreinte? De la sorte, sa pensée et sa langue se trouvèrent peu éloignées parfois de celles des théologiens chrétiens. Aussi, comme bientôt Augustin

(1) Enn. VI. 9, 4.
(2) Or. 28, passim.
(3) P. G. 36, 212, or. 32 33; or. 32 15, P. G. 36; or. 21 6, P. G. 35, 1087; P. G. 37, 1354, v. 2.

allait le faire, Grégoire s'inspira-t-il assez largement du néo-platonisme dans sa théologie mystique (1).

Malgré ces ressemblances entre la pensée plotinienne et celle des théologiens chrétiens, Grégoire devait souvent modifier, adapter l'enseignement des Ennéades : la contemplation réservée au sage par Plotin atteignait l'Un parfaitement et pleinement, dès ici-bas, bien que de façon passagère, tandis que pour Grégoire, Dieu ne se montre jamais qu'en partie ici-bas, quelle que soit la vertu du voyant, fût-il Paul, ou Moïse même.

L'union mystique était souvent décrite dans les Ennéades avec des formules panthéistes, au moins d'apparence, que notre théologien élimine. S'il invite, comme Plotin, à voir l'Un, la Vérité, la pure Lumière, il parle aussi et surtout de contempler la Trinité, le Christ, le Verbe avec les anges.

Est-il besoin de dire enfin qu'il rejette entièrement la conception plotinienne d'après laquelle l'Un serait supérieur à l'être, à Dieu même, à l'Intelligence, en sorte qu'il y a inégalité au sein des trois hypostases néo-platoniciennes?

Ainsi, grâce à sa foi profonde, Grégoire a épuré largement et sans cesse transposé la pensée et les formules plotiniennes. Sa manière préférée semble avoir été d'unir les données profanes corrigées ou recevables avec celles de l'Ecri ture. Voici un exemple (2) caractéristique de cette méthode : comme Plotin, il propose à l'homme de s'élever (v. 36) vers les régions supérieures (v. 11), d'enchaîner la chair à l'esprit (v. 11), de dépouiller le vêtement du corps, de s'affranchir de la masse pesante qui nous entrave (v. 20) pour devenir esprit (v. 19) et obtenir le repos (v. 21) dans la contemplation de la réalité même par l'œil de l'esprit pur (v. 25), terme de tout désir. A ce langage plotinien se trouvent tout à fait étroitement unies ces formules proprement chrétiennes : suivre le Christ comme guide (v. 12),

(1) Boyer a montré de nombreux rapports entre Augustin et Plotin (la purification, la vérité intelligible, illuminatrice, béatifiante). Le Christianisme et le néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin. Pages 88 et *sqq*.
(2) P. G. 37, 1354, V. 1, 35.

arracher au monde tout ce que retient le démon (v. 15-16), donner tout pour acquérir la vie future (v. 13-14), amasser dans les greniers célestes où les voleurs ne peuvent piller (v. 17-18). Initiée (par le Baptême) à l'ascension vers Dieu, l'âme s'élève par l'ignominie des souffrances du Christ (v. 27-28) et parvient à voir le roi lui-même, Dieu avec les anges (v. 19-22), non plus seulement, comme jadis, à entrevoir, à peine un instant, quelque chose du sanctuaire où Dieu réside (v. 23).

La pensée biblique et chrétienne a pénétré profondément tout ce texte, où les notes plotiniennes ne sont cependant pas niables. Les deux éléments sont étroitement fondus dans l'unité d'une même pensée et cette unité s'est faite au profit du christianisme. C'est lui qui s'est assimilé les meilleures données néo-platoniciennes. Grégoire, du reste, le garantit lui-même. En effet, comme pour assurer le caractère chrétien de cet idéal qu'il vient de tracer, il conclut : telle est la fin de la vie humaine ; vers elle, l'ignominie des souffrances du Christ élève les mortels. » (v. 27 et *sqq.*). N'avons-nous pas là, en quelque sorte, la signature chrétienne apposée par notre théologien lui-même au bas de ce programme qu'il propose à l'âme ? Ne veut-il pas dire nettement que, sans l'union au Christ humilié et souffrant, si l'on s'en tient aux maximes d'un Plotin, cette fin sera manquée ?

Exemple typique de la manière grégorienne ; mais il serait aisé de citer d'autres textes (2) où les formules chrétiennes sont ainsi intimement mêlées à celles du néo-platonisme et où elles les ont assimilées.

II

Pour atteindre la contemplation, il faut devenir pur et vertueux. L'Ecriture l'avait appris à notre théologien : « Bienheureux les cœurs purs, disait Jésus, car ils verront Dieu. » Mais Grégoire l'exprime souvent par

(1) P. G. 37, 1354, v. 1, 35.

(2) P. G. 37, 686, v. 60, 83 ; or. 28 ^{6}, P. G. 36, 33 ; or. 20 ^{12}, P. G. 35, 1080.

une formule courante chez les néo-platoniciens. « L'action, dit-il, est le moyen d'accès à la contemplation, πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας, » (1) ou encore : « l'action est le proxène de la contemplation ; » (2) c'est par la pratique des vertus qu'on peut faire l'ascension vers Dieu. » (3) Plotin pensait de même : « La pratique a pour fin la contemplation ; » (4) c'est par la purification, c'est-à-dire par la pratique, que l'âme s'avance dans son ascension vers Dieu » (5).

S'il y a là un langage néo-platonicien, la pensée n'est point celle de Plotin. En effet, l'Evêque de Nazianze encadre si fortement ces formules plotiniennes dans un contexte spécifiquement chrétien, il les regarde si nettement comme équivalentes des formules chrétiennes que chez lui l'action et la contemplation sont autre chose que dans les Ennéades. Prenons quelques exemples : « Acquiers, dit-il, par la purification, celui qui est pur. » A cette formule platonicienne, il ajoute immédiatement : « Veux-tu devenir théologien et digne de la Trinité ? Garde les commandements et marche dans la voie des préceptes divins ; la pratique en effet amène à la contemplation » (6). Ainsi ces formules chrétiennes et profanes sont équivalentes à ses yeux et se justifient les unes les autres.

S'il dit encore : « Faisons luire à nos yeux la lumière de la gnose, en semant selon la justice, » (Osée X ^{12}) c'est qu'il veut expressément, par cette finale biblique, introduire et justifier la formule philosophique qu'il ajoute : « la pratique, en effet, amène à la contemplation, πρᾶξις γὰρ πρόξενος θεωρίας » (7).

Ainsi, la pratique et la contemplation deviennent dans la bouche de l'Evêque de Nazianze chose nette-

(1) Or. 32 ^{33}, P. G. 36, 212 ; or. 20 ^{12}, P. G. 35, 1080.

(2) « πρᾶξις θεωρίας προξένος. » Or. 40 ^{37}, P. G. 36, 412 ; ou or. 21 ^{6}, P. G. 35, 1088.

(3) « ἀναβῆναι πρὸς θεὸν διὰ τῶν πραξέων. » Or. 14 ^{6}, P. G. 35, 865.

(4) Enn. III. 8, 5 ; Enn. III. 8. Préambule.

(5) Enn. I. 6, 7.

(6) Or. 20 ^{12}, P. G. 35, 1080.

(7) Or. 40 ^{38}, P. G. 36, 413.

ment chrétienne : l'action, c'est l'observance des commandements (1), la crainte de Dieu, la vie conforme à la justice; la contemplation n'est autre chose que le privilège attaché à l'arbre de vie, au paradis terrestre (2), recouvré entièrement au ciel où l'esprit sera illuminé par la Trinité, d'une façon plus pénétrante et plus claire qu'ici-bas.

Nous voilà loin de la contemplation plotinienne. Qu'est-elle, en effet? Une loi universelle de tout être, raisonnable ou non (3), ou un bel idéal que l'homme peut à loisir viser, mais que juste quelques sages privilégiés atteindront; aussi les Ennéades ne s'adressent-elles qu'à eux.

L'Evêque de Nazianze, au contraire, présente la contemplation comme une fin qu'il faut absolument poursuivre : « ὅδευσον, ἄνελθε, φύλασσε. » (4) Il s'agit d'un devoir strict. Manquer cette fin, c'est la damnation. Que tous donc cherchent à l'atteindre. « Jeunes et vieux, supérieurs et inférieurs... approchez-vous de Dieu par la doctrine de vie... vous obtiendrez la contemplation en Jésus-Christ » (5). Du reste, la grâce de Dieu aidera le chrétien dans cette tâche, car l'homme n'est point réduit à ses seules forces naturelles, ni délaissé du ciel indifférent, comme le pensait Plotin.

Pareillement, combien l'action dont parle Grégoire est différente de celle proposée par les Ennéades! La πρᾶξις plotinienne est une phase humiliante et pénible, un retranchement douloureux et brutal des éléments étrangers, ἑτερότης, pour retrouver la ressemblance à l'Un. La masse est vouée à croupir toujours dans cette situation de misère et ne rêve même pas de la dépasser. Seul le sage, l'homme supérieur, brûle de sortir de cette période préparatoire et dure qui ne présente par elle-même aucun intérêt, aucune grandeur, il n'aspire qu'à la θεωρία.

(1) P. G. 35, 1080, or. 20 12 ; surtout or. 39 8, P. G. 36, 344.
(2) P. G. 37, 1442, v. 170, 175.
(3) Enn. III. 8. Préambule.
(4) Or. 20 12, P. G. 35, 1080; P. G. 36, 212, or. 32 33.
(5) Or. 32 33, P. G. 36, 212.

Telle n'est point l'action, la pratique proposée par l'ascète d'Azianze. Elle est bonne en elle-même et par elle-même; aussi le sage peut-il la choisir aussi bien que la contemplation, si elle correspond mieux à ses aptitudes : « Toutes les deux sont louables et amies (1). Belle est la contemplation; belle aussi l'action : la première s'élève d'ici-bas... et fait remonter l'esprit vers l'objet qui lui est apparenté; la seconde reçoit le Christ; elle le sert et fait la preuve de l'amour par les œuvres » (2).

Point n'est besoin de dire que si Plotin a célébré avec enthousiasme et une grande élévation de pensée, la grandeur ineffable de la contemplation, il n'a jamais soupçonné cette beauté toute chrétienne de l'action. Aussi, tandis qu'il la relègue au rang d'une laborieuse étape qu'il faut vite franchir, l'Evêque de Nazianze se déclare incapable de dire laquelle des deux est la première (3). Le mieux est de les unir, à l'imitation de Saint Athanase, qui fit de l'une et de l'autre une chaîne d'or, allant à la contemplation par la vie, par la pratique et faisant de la pratique le sceau de la contemplation (4). Tout à fait indépendant du platonisme et des profanes, Grégoire prend ici dans l'Ecriture et dans la Tradition chrétienne la source de son enseignement.

III

Pour décrire l'union contemplative de l'âme à Dieu, l'Evêque de Nazianze trouvait peu de ressources dans l'Ecriture, qui mentionne bien les visions de Moïse, de Jacob, les ravissements de Saint Paul, mais n'en fait nulle part une description proprement dite. L'Apôtre

(1) P. G. 37, 928, v. 4. « ἀμφω μὲν εἰσι δεξιαὶ τε καὶ φίλαι. »
(2) Or. 14 4, P. G. 35, 864.
(3) P. G. 37, 928, v. 1, 5.
(4) Or. 21 6, P. G. 35, 1088 « βίῳ μὲν ὁδηγῷ θεωρίας, θεωρίᾳ σφραγίδι βίου χρήσαμενος. »
Bien qu'il préfère personnellement la contemplation et qu'il la dise œuvre des parfaits, P. G. 37, 928, v. 4, Grégoire n'a jamais dédaigné l'action, qui nous unit et nous assimile au Christ, nous faisant ainsi le recevoir et lui prouvant notre amour.

des Gentils, bien qu'élevé au troisième ciel, ne va-t-il pas même jusqu'à se déclarer incapable de raconter comment il a été ravi au paradis : « Dieu seul le sait, dit-il » ? En cette matière, la Bible s'exprime par formules brèves : nous verrons Dieu tel qu'Il est, face à face, je le connaîtrai, comme j'en suis connu, I. Cor. 13[12], sans voile, le visage découvert II. Cor. 3[18] ; ou par symboles : le festin, la source d'eau vive, le Cantique des Cantiques.

C'est donc dans une autre direction que Grégoire a dû chercher cette description scientifique minutieuse de l'union mystique, que l'Ecriture ne pouvait lui donner.

L'enseignement patristique, celui des Alexandrins, lui venait en aide. Clément surtout n'avait-il pas parlé déjà de la contemplation gnostique ? Nous signalerons son influence parallèlement à celle de Plotin qui semble avoir été beaucoup plus profonde. Les Ennéades avaient consacré de longs et enthousiastes développements à décrire l'union mystique de l'âme avec Dieu. Voyons dans quelle mesure Grégoire s'en est inspiré.

Comme les Ennéades (1), il fait au désir de Dieu, une place capitale dans la méthode ascétique qui élève à la contemplation. C'est par des désirs profonds et passionnés, μέγαλησιν ἔρωαις, pareils aux douleurs de l'enfantement, ὠδῖνες, que l'âme s'élève à l'union mystique (2). Toute nature raisonnable désire Dieu, ἐφιεται θεοῦ... ; languissant de désir... elle trépigne de ne pouvoir saisir la nature divine (3). Et pourquoi ce désir ? Mais pour attirer et élever sans cesse l'âme vers Dieu.

(1) Arnou a bien montré la place très importante du désir de Dieu, dans les Ennéades. Voir *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1920.

(2) Grégoire relève souvent l'ardeur la soif insatiable, la violence de ces désirs : Or. 28 [15-18], P. G. 36, 45 et *sqq.* ; or. 32 [15], P. G. 36, 192 ; or. 43 [82], P. G. 36, 605 ; P. G. 37, 684, v. 64, 84 ; P. G. 37, 797, v. 152 et 153 « ψυχή... κρείσσονα μοίρην αἰὲν ἄγαν ποθέει τῶν ἐπουρανίων. » P. G. 37, 1115, v. 620, 634 ; 44 [7], P. G. 36, 613 ; or. 45 [7]. P. G. 36, 632.

(3) P. G., or 28 [13] ; P. G. 36, 44 : « πᾶσα λογικὴ φύσις θεοῦ ἐφιέται..., κάμνουσα τῷ πόθῳ. »

« ἀεὶ πρὸς τὸ ὕψος ἕλκοντι διὰ τῆς ἐφέσεως » (1). Il la soulève et la stimule, en effet, jusqu'à ce qu'elle atteigne le suprême et dernier objet de ses désirs et qu'alors elle se repose dans la contemplation (2).

Rien de plus plotinien que cette doctrine : « Toutes choses cherchent à l'atteindre et le désirent, disaient les Ennéades, ὀρεγεται καὶ ἐφιέται » (3). Ce désir est comme un levier puissant qui soulève l'âme vers l'Un. Une fois élevée à Lui, ses désirs violents, semblables aux douleurs de l'enfantement cesseront ; elle se reposera dans la possession du Bien suprême et dernier, τότε στήσεται ἐπ' ἐσχατῳ » (4).

Provoquée et soutenue par d'ardents désirs, la contemplation commence par un recueillement complet : Il faut clore ses sens, s'isoler du monde, se replier sur soi pour s'unir à Dieu. Grégoire reprend ici la pensée et le style des platoniciens. On pourra comparer :

Grégoire	Plotin
« οὐδὲν... μοὶ δοκεῖ τοιοῦτον... οἷον.... μύσαντα τάς αἰσθησεις... συστραφῆναι ἀπὸ τῶν αἰσθησεων... ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γε-	« ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ... ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι » Enn. I. 6, 8. « ἐγειρόμε νος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώ–

(1) Le désir attire et élève l'âme vers Dieu, or. 32 [15], P. G. 36, 192 ; or. 28 [12], P. G. 36, 42 ; or. 38 [17], P. G. 36, 332 ; or. 28 [12], P. G. 36, 42.

(2) Or. 21 [1], P. G. 35, 1084 « εἰς ὅν (θεὸν) πᾶσα ἔφεσις ἵσταται... Τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἔσχατον. » P. G. 37, 686, ou P. G. 35, 1084, or. 21 [2].

(3) Enn. I. 8, 2. Platon disait déjà « πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτο ἐφιέται βουλόμενον ἑλειν. » Phileb. 20 D.

(4) Enn. VI. 7, 25 ; Enn. VI. 9, 11.

νόμενον (1)..., γενόμενος ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὕλικων..., εἴσω γένόμενος καὶ εἰς ἐμαυτὸν, ὡς οἷον τε συστραφεῖς καθ'ησυχίαν ἑαυτῷ συγιγνόμενος. » (Or. 28 3 P. G. 36-29)... « μηδενὸς τῶν ἀνθρωπίνων προσαπτόμενον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη..., ζῆν ὑπὲρ τὰ ὁρωμένα... (1) « μηδενὸς ἐπιμιγνυμένον τῶν κάτω καὶ θολερων » (Or. 12 4, P. G. 35-848)... « καὶ ἀει τὰς θείας ἐμφάσεις καθαράς ἐν ἑαυτῷ φέρειν ἀμιγεῖς, τῶν κἀτω χαρακτήρων... οἷον ἔσοπρον ἀκηλίδητον θεοῦ καὶ τῶν θείων, καὶ ὂν... φωτὶ προσλαμβάνοντα φῶς... μέχρις ἂν πρὸς τὴν πήγην ἔθλωμεν τῶν τῆδε ἀπαυγασματων » (1). ματος καὶ γίνομενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω... ἐμαυτοῦ δὲ εἴσα. Enn. IV. 8-1 εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφων Enn. VI. 8, 4 (1). σαυτῷ καθαρῶς συνεγένου... οὐδε σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων... (Enn. I. 6, 9) « παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἄλλότριον τοῦ θεοῦ (Enn. I. 6, 7) ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς... ἀγλαίας σωμάτων... (Enn. I. 6, 8)... ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῷτο, ἔχοι ἄν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου (Dieu) εἰκόνα..., εἴ τις τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν... » (Enn. VI. 9, 11), même idée, I. 6, 7 à fin (2).

Comme Plotin, Grégoire pense que, fermé à la vie des sens et replié sur soi, l'esprit purifié porte la pure image de Dieu (3). Puis, s'approchant de cette source

(1) Or. 20 1, P. G. 35, 1065; or. 2 7, P. G. 35, 413. Clore ses sens était une formule platonicienne. Gorg. 480 C. Phaedr. 251 D. En rentrant en soi, l'âme connaît Dieu pensait Clément « ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷη, θεόν εἴσεται. Paed. III. 1. Dans Plotin, la nécessité de ce recueillement qui amène à connaître Dieu est souvent exposée : Enn. VI. 8, 4; IV. 8, 1; VI. 9, 7; I. 6, 9.

(2) Il faut fermer les yeux du corps et ouvrir l'œil de l'esprit, se recueillir et se tourner vers Dieu, dont découle la vie, l'intelligence... et lui ressembler, Enn. I. 6, 7 à fin).

(3) Le gnostique, disait aussi Clément, reçoit comme l'empreinte du Fils par la contemplation parfaite à son image. Strom. XII. 3, P. G. 9, 421.

de la Lumière, il remonte vers Elle. Alors, de son regard intérieur, l'âme voit et contemple. Plus besoin de raisonnements, ni de longues recherches. Dieu lui-même illumine l'esprit, l'inonde de lumière et le rend ainsi apte à voir (2).

L'âme est alors unie à Dieu. Pour décrire cette union mystique, l'Evêque de Nazianze trouve dans la philosophie platonicienne les développements et le vocabulaire philosophique que la Bible ne contenait pas et il y puise abondamment.

Contempler, c'est entrer en commerce intime avec Dieu, προσομιλεῖν τῷ θεῷ or, 26 7, φῶς ὁμιλήσῃ φῶτι » (3), formule déjà employée par Platon, θείῳ ὁμιλῶν. (Rep. VI 500 D) et devenue courante dans les Ennéades « ἐκείνῳ συγγενόμενον καὶ οἷον ὁμιλήσαντα (Enn. VI. 9-2).

Plotin regardait encore la contemplation comme un contact de l'homme avec Dieu, συνάπτεσθαι, συναφή, une sorte de toucher silencieux, θίγειν. Ainsi pense Grégoire (4).

D'après Platon, le sage se mêle à l'Etre véritable-

(1) « νοῦς πλησιάσῃ τῷ καθαρωτάτῳ κεκαθάρμενος. » Or. 32 15. Plotin parle plutôt de retour, de remontée de l'âme vers l'Un, ἀνάγει ἀναγωγή. Enn. I. 3, 1, d'ascension. Enn. I. 6, 7 et *sqq*. Enn. VI. 9, 3. Conf. or. 21 1, P. G. 36, 1084. « ... πρὸς αὐτὸν ἀναγεσθαι ἢ ἐπαναγεσθαι »; Or. 26 7, P. G. 35. ἐπαναγειν τὸν νοῦν.

(2) La contemplation est proprement vision. Or. 32 15, P. G. 36, 192; or. 40 45; or. 43 82; or. 28 3, P. G. 36, 29; P. G. 37, 1431, v. 14, 25; P. G. 37, 963, v. 257, etc... Plotin pensait de même : « ἄλλως βλεπεῖν ». Enn. VI. 7, 35; Enn. VI. 9 passim; Enn. I. 6, 7 et *sqq*. Conf. aussi Clément : Strom. VII. 3, P. G. 9, 421; Strom. VI. 12; VII, 10; or. 21 1, P. G. 35, 1084. Illumination de l'esprit par Dieu, dans P. G. 37, 748, v. 959; or. 45 3, P. G. 36, 625 à 629; or. 32 15; or. 2 76, P. G. 35, 484, or. 12 4, P. G. 35, 848. Nous avons vu (chap. III) que cette doctrine est platonicienne *cf.* Banquet 175 E.; Gorgias 484 A.; Rep. VI. 506; et reprise par Plotin (Enn. VI. 9, 4; Enn. I. 6, 7 et *sqq*.; Enn. VI. 9, 9.

(3) Or. 32 15, P. G. 36, 192; Or. 38 7, προσομιλησῇ; Or. 45 3, P. G. 36, 625; Or. 12 4, P. G. 35, 848; Or. 26 7. Conf. Enn. VI. 9, 2, 3, 11.

(4) P. G. 37, 685, v. 64. « συνάπτεσθαι θεῷ »; « θεῷ συνήμμενους », or. 4 11; θεῷ συγγένεσθαι, or. 20 2, P. G. 35, 1068. Conf. Rep. VI. 490 B et Conf. Enn. IV. 5, 1. « συνάπτεσθαι »; συνάφη. » Enn. VI. 9, 4, ἐφαψασθαι νοερῶς. Enn. V. 3, 17; θίγειν. Enn. VI. 9, 4. « ἐκείνῳ συγγενόμενους. » Enn. VI. 9, 11.

ment être « μιγεὶς τῷ ὄντως ὄντι. » ; la vision plotinienne est aussi un mélange de l'âme avec l'Un, « ἐκείνῳ ἐμίγνυτο (1) ». Comme eux, notre théologien demande τίς... μιγήσεται... τοῖς ἀοράτοις ; » (or. 2[74]), car l'esprit contemple quand il se mêle à l'objet qui lui est apparenté, ἐπειδὰν νοῦς τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ » (2).

Alors, en effet, il y a un lien de « famille », au sens ancien du mot, entre l'esprit et Dieu, οἰκείωσις, τῆς πρὸς θεὸν οἰκειώσεως. (3) ». L'Ecriture déjà ne disait-elle pas que nous serons « de la maison de Dieu » ? Les Ennéades rappelaient aussi parfois qu'il y a affinité et parenté de l'âme avec l'Un (Enn. III. 8, 7. Enn. III 6[13]).

L'union avec l'objet contemplé est tellement étroite que le voyant est en quelque sorte ramené à l'unité avec lui. « ἡνῶσθαι τῷ θεῷ or. 18[11] ; Dieu fait un avec les hommes divinisés « θεὸς θεοῖς ἑνούμενός (4). Langage très rare chez l'Evêque de Nazianze qui le reconnaît du reste audacieux « τολμᾷ τι νεανίκον ὁ λόγος, mais courant dans les Ennéades, où il est bien autrement téméraire, où il côtoie même parfois le panthéisme : « Celui qui contemple, dit Plotin, ne voit plus, mais il est ramené à l'unité avec l'objet de sa vision, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον ». Enn. VI, 9 ; il ne fait plus qu'un avec l'Un, κἀκείνου (l'Un) γενόμενος ἕν ἐστιν » (5).

Clément d'Alexandrie parlait un langage plus recevable pour Grégoire. Selon lui, le gnostique qui contemple reçoit « le caractère de l'Un (6) » et devient

(1) Enn. VI. 9, 11.

(2) Or. 28 17, P. G. 36, 48 ; or. 16 9, P. G. 35, 945 ; or. 2 74, P. G. 35, 481.

(3) Or. 8 7, P. G. 35, 796 ; or. 4 73, P. G. 35, 481 ; or. 28 17, P. G. 36, 48. Conf. Strom. VII. P. G. 9, 293 ; or. 21 1, P. G. 35, 1084. Platon avait parlé de cette parenté de l'esprit humain avec la Divinité. Rep. VI. 490 B « συγγένει ».

(4) Or. 38 7 ; P. G. 36, 317.

(5) Enn. VI. 9, 10 ; ἡ ψυχὴ... ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ. Enn. VI. 9, 3 ; Enn. VI. 9, 11. Tout ce passage insiste sur l'union, sinon l'identité de l'âme et de l'Un.

(6) Strom. VI. 12, P. G. 9, 325.

« monadique », c'est-à-dire unifié en soi et uni au Christ (1).

Dans cette union contemplative, l'homme est transformé, il devient Dieu ; c'est à cela même en effet qu'il doit viser : « δεῖ .. γενέσθαι θεὸν αὐτὸν », or. 7[23]. Puisque cette fin sublime est accessible ἔξεστι θεὸν γενέσθαι », il ne faut pas laisser échapper l'occasion de se diviniser. μὴ προῇ τὸν καιρόν τῆς θεώσεως » (2). Affirmation assez audacieuse, si elle était isolée et non éclairée par le contexte ; affirmation cependant fréquente. Personnellement, Grégoire a connu cette divinisation. Ne déclare-t-il pas être devenu autre et avoir subi le changement divin : « ἄλλος ἐξ ἄλλου γίνομαι, τὴν θείαν ἀλλοίωσιν ἀλλοιούμενος ? » (3). Plotin tenait parfois un langage d'apparence assez semblable : celui qui voit Dieu, disait-il, « devient autre et cesse d'être lui-même, ἄλλος γενόμενος, καὶ οὐκ αὐτὸς » (Enn. VI. 9, 10), mais en réalité incomparablement plus audacieux, puisqu'il confond l'âme avec l'Un : « Le sage, écrit-il, s'identifie avec le divin « τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγένομενος » (4). Tout son zèle doit même être employé à cette grande tâche « σπούδη... ἄλλα θέον εἶναι. » Enn. I. 2. 6.

Arrivé à ces sommets, le sage est au comble du bonheur. Pour décrire les joies de la contemplation, Grégoire retrouve le style et l'enthousiasme des Ennéades. « Rien ne paraît tel que la contemplation : elle nous fait cueillir les biens de la vie future... habiter la terre et pourtant l'avoir quittée pour se fixer au ciel par l'esprit (5) déjà remontés vers l'objet qui lui est apparenté. Une fois purifiée, l'âme entre dans la contempla-

(1) Strom. IV. 25, P. G. 8, 1365, recommande de s'unir dans l'unité de la nature monadique « κάτα τῆς μοναδικῆς οὐσιάς ἕνωσιν. » P. G. 8, 1360.

(2) Or. 17 9, P. G. 35, 976.

(3) « Je suis en harmonie avec Dieu et je vis au rythme divin ; je deviens autre, subissant le changement divin. » Or. 43 67, P. G. 36, 525 ; or. 25 2, P. G. 35, 1101 ; or. 7 23, P. G. 35, 785 ; or. 21 2, P. G. 35, 1084 ; or. 28 17, P. G. 36, 48 ; or. 38 7, P. G. 36, 317.

(4) Enn. IV. 8, 1. — Mêmes idées. Enn. VI. 9, 9 ; VI. 7, 35 ; VI. 9, 2.

(5) Or. 38 7, P. G. 36, 317.

tion du Beau et goûte une jouissance admirable qui la rend bienheureuse et près de laquelle pâlissent tous les autres plaisirs (1).

« La récompense proposée aux âmes, disait Plotin avec le même enthousiasme, est de participer à la contemplation sublime..., qui rend bienheureux celui qui l'obtient. Quels élans alors ! Quels ravissements, quelle volupté !... Celui qui l'a vu l'admire, comme la souveraine Beauté ! » (2).

L'âme, dont le désir était jusque là violent et insatiable, est enfin satisfaite ; elle se repose définitivement en Dieu, suprême objet de ses désirs (3). « Parvenu là, disait Plotin, le sage se repose dans le Bien suprême ; il est dans la stabilité parfaite » (4).

Comme on le voit, l'influence néo-platonicienne s'est exercée ici profondément sur notre théologien, L'union contemplative, telle qu'il la présente, rappelle incontestablement celle des Ennéades. Clore ses sens ; fermer son regard au monde visible et trompeur ; se recueillir et se tourner vers Dieu, sous l'impulsion d'ardents désirs qui font monter l'âme sans cesse ; entrer en commerce intime, en contact même avec Dieu ; se mêler à l'Etre apparenté ; se réduire à l'unité avec Lui et se diviniser ; voir enfin par l'esprit purifié et inondé de la lumière divine, sans qu'il soit besoin de raisonnements ; atteindre ainsi le terme suprême de tous les désirs et se reposer dans cette union qui ravit l'âme et lui donne une jouissance sans pareille. Tout cela porte une marque plotinienne évidente ; et, supprimer ces données dans la contemplation grégorienne serait en enlever des éléments essentiels, sinon l'âme même.

(1) P. G. 35, 812, or. 819 ; «Elle est heureuse de s'être élevée là-haut et divinisée, » or. 21 2, P. G. 35, 1084 ; P. G. 35, 781, or. 7 21.

(2) Enn. I. 6, 7 et *sqq.* ; mêmes idées. Enn. VI. 9, 10 et 11.
Ces textes enthousiastes des Ennéades sur la beauté de la contemplation sont souvent semblables à ceux de notre théologien.

(3) Or. 21 1, P. G. 35, 1088 ; P. G. 37, 686. « σταίη... ἔχουσα (ψυχὴ) τῶν καλῶν τὸ ἔσχατον. »

(4) « στήσεται ἐπ' ἐσχάτῳ ». Enn. VI. 7, 25 ; Enn. IV. 8, 1 ; Enn. VI. 9, 11.

N'allons pas conclure pourtant que l'Evêque de Nazianze, même en ce domaine philosophique, fut un imitateur servile et maladroit. Que de fois n'a-t-il pas affirmé son indépendance et son originalité, en redressant ou en éliminant les formules et les doctrines néo-platoniciennes ? En veut-on quelques preuves ?

Chacun sait combien les Ennéades fourmillent de textes qui identifient l'âme avec l'Un, avec l'objet de sa vision, ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ, combien souvent elles la montrent absorbée en lui (1). Sans doute Arnou a relevé dans les Ennéades des formules restrictives, οἷον, ὥσπερ, καθ'ὅσον δύνατον, et a conclu que Plotin n'était pas panthéiste à proprement parler. D'autres n'hésitent pas à l'accuser de panthéisme. On peut dire du moins avec certitude que si Plotin cherche constamment à écarter le reproche de panthéisme, en multipliant ainsi les formules restrictives, c'est sans doute parce qu'il en sentait fortement le besoin. Et en effet, logiquement sa doctrine y conduit : l'ἑτερότης supprimée, l'âme doit s'identifier à l'Un. De la sorte, on comprend aisément que les Ennéades abondent en formules très suspectes et risquées qui prêtent flanc à une grave accusation de panthéisme.

Chez Grégoire, plus de ces excès. Il y a bien, dans ses descriptions de l'union contemplative, certaines formules assez audacieuses, telles : Dieu réduit à l'unité avec des dieux, θεὸς θεοῖς ἑνούμενος (or. 38 7), le sage se mêlant à la lumière tout à fait sans mélange, τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναί (or. 21 2), devenant autre et subissant le changement divin (or 42 57). Mais elles sont accompagnées de formules qui les excusent : « τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος, c'est là simple audace de langage », (or. 38 6), qui en limitent soigneusement la portée ; « καθ'ὅσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει » or. (21 2). Tout leur contexte les éclaire et en précise le sens. Qu'est-ce par exemple que cette métamorphose divine que notre théologien déclare avoir subie ? Elle consiste simplement à devenir temple de Dieu, comme il le dit juste avant, à recevoir Dieu par la vertu. Cette divinisaiion n'est pas

(1) Enn. IV. 8, 1 ; VI. 9, 9, 10 ; VI. 7, 35, etc.

autre que celle dont parle l'Ecriture, c'est-à-dire une simple ressemblance à Dieu, une participation accidentelle à sa nature par la grâce qui nous destine à vivre de sa vie propre. Notre nature humaine est élevée au plan divin, θείας κοινωνοί φύσεως, (II Petr. 1[4]). d'une façon toute gratuite ; voilà tout. Il ya loin de là aux formules plotiniennes qui affirment expressément l'identité du voyant et de l'objet vu ! Grégoire n'emploie absolument aucune de ces locutions. A quoi bon s'attarder davantage quand il est évident qu'on ne peut établir aucune comparaison entre sa prudente réserve, sa pensée toujours correcte et la doctrine ou les formules à saveur panthéiste si fréquentes dans les Ennéades ?

Voici une autre preuve de son indépendance à l'égard des profanes. S'il est une idée fortement mise en relief dans l'œuvre grégorienne, c'est que la vision ici-bas n'est jamais qu'une ébauche de celle de l'au-delà. Elle reste toujours passagère et incomplète. S'aidant de l'Ecriture, Grégoire montre que l'apôtre Saint Paul, après le Psalmiste réserve au ciel la pleine vision faciale «... τὸτε δὲ προσώπον πρὸς προσώπον (1). Là haut, la Trinité nous illuminera d'une façon plus pure et plus parfaite. Ne se dérobant plus à l'esprit enchaîné et dispersé par les sens, Elle sera contemplée toute entière par l'esprit tout entier, ὅλης ὅλῳ νοΐ θεωρουμένης. Ici-bas, nous n'avons que des ombres, de minces rayons (2), peu de chose de Dieu, mais alors nous serons capables de le recevoir tout entier et Lui seul (3). Il faut donc rester purs, jusqu'à cette plus parfaite « monstrance » de ce que nous désirons : la vision de la Trinité (4).

(1) Or. 32 15, P. G. 36, 192 ; « ὄψομαι... » dit le Psalmiste, or. 28 5, P. G. 36, 32.

(2) La vision du ciel sera plus parfaite qu'ici-bas où nous n'atteignons qu'un mince rayon du Beau. Or. 8 23, P. G. 35, 816; or. 16 9, P. G. 35, 345; or. 39 20, P. G. 36, 360; Or. 43 82, P. G. 36, 804; or. 30 6, P. G. 36, 109; or. 32 15, P. G. 36, 192; or. 20 1, P. G. 35; or. 28 17, P. G. 36, 48; or. 38 7, P. G. 36, 317; or. 28 5, P. G. 36, 32; P. G. 37, 685, v. 64, 84.

(3) Or. 30 6, P. G. 36, 109.

(4) Or. 29 21. « μένοντες εἰλικρινεῖς... μέχρις ἀναδείξεξεως τελεωτέρας τῶν ποθουμένων. »

Malgré quelques formules néo-plotiniciennes, la pensée de Grégoire est ici indépendante de Plotin. Les Ennéades en effet ne distinguaient point entre vision céleste et vision terrestre et ne considéraient pas celle-ci, comme une fugitive et lointaine ébauche de celle-là. D'après elles, « celui qui contemple voit la pure lumière apparue soudain » (1) ; il la voit en elle-même et par elle-même ». Enn. I. 6, 7. Sauf uniquement la durée et le danger de la perdre qui la trouble un peu, la contemplation du sage est parfaite dès ici-bas ; elle atteint entièrement l'Un.

Puis la vision plotinienne est un stade définitif, une fin en soi ; le sage qui en bénéficie s'y enferme avec orgueil comme dans une tour d'ivoire, et délaisse la masse. Il y a là une sorte d'égoïsme transcendant. Pour l'Evêque de Nazianze, la contemplation est au contraire source d'action et doit profiter aux autres hommes. Aussi faut-il unir les deux.

Enfin, est-il besoin de dire que si la vision chez Grégoire est décrite en traits plotiniens (2), elle porte une marque chrétienne évidente ? Elle atteint Dieu un et trine ; elle est vision de la Trinité, contemplation, face à face et sans miroir, du Verbe, du Christ, en union avec les anges. Là est le terme parfait de l'imitation mystique commencée au Baptême, poursuivie par l'imitation de Jésus et par l'union à ses souffrances.

Elle se présente bien ainsi comme la récompense promise aux justes dans l'Ecriture, sous le symbole du royaume des cieux.

(1) Enn. VI. 9, 4, 8.

(2) L'illumination de l'esprit pur et nu, non plus enchaîné, ni multiple par la vie des sens, mais pleinement un, la vision de la vérité, du Bien nu, terme suprême des désirs, le chœur perpétuel autour de la cause première, ces idées sont fréquentes chez Grégoire, or. 28 31, P. G. 36, 72; P. G. 35, 815; P. G. 37, 685, v. 64, 84, or. 30 6, P. G. 36, 109; or. 8 6, P. G. 35, 796, comme elles l'étaient dans les Ennéades (Enn. VI. 9, 8 et *sqq.*; I. 6, 7 et *sqq.*

Que conclure de cette longue enquête sur la contemplation grégorienne et ses sources ?

Après avoir solidement établi sur l'Ecriture sa thèse d'après laquelle la contemplation de Dieu un et trine est la fin de l'homme, Grégoire a trouvé, dans la théologie alexandrine et surtout dans la philosophie néo-platonicienne, des savantes analyses et une terminologie qui l'aidaient à faire une description scientifique et minutieuse de l'union contemplative. Jamais peut-être il ne s'est rattaché plus fortement qu'ici au mouvement philosophique créé par les Ennéades et toujours en honneur de son temps. Sur lui, comme bientôt sur Augustin, la philosophie religieuse de Plotin a exercé un très réel attrait. Rien de bien étonnant à cela. N'avait-elle pas, incontestablement, une très rare élévation et n'était-elle pas le plus noble fruit de la pensée profane ? N'avait-elle pas fait revivre puissamment le sentiment religieux, en faisant du retour à Dieu par la contemplation la fin de toute discipline philosophique et en invitant les âmes avec une éloquence persuasive à tout quitter pour s'élever aux joies ineffables de l'union mystique ? Il y avait là de sérieuses raisons qui amenaient Grégoire à bien accueillir cette philosophie et à tenter de l'allier avec la théologie chrétienne.

Aussi s'employa-t-il activement à en tirer son bien.

Faudra-t-il conclure qu'en introduisant les conceptions et les formules néo-platoniciennes dans sa théologie mystique, il s'est mépris et qu'il a trahi, même involontairement, la foi chrétienne dont il avait la garde ? Pareille conclusion serait contraire à la vérité. Comme il l'affirme lui-même, il a pris seulement l'or aux Egyptiens et leur a laissé leurs idoles. C'est dire qu'il a su concilier ce qu'il empruntait au néo-platonisme avec les exigences de l'orthodoxie la plus pure.

Prises en elles-mêmes, une ou deux des formules plotiniennes qu'il emploie pourraient paraître audacieuses. Mais, comme il s'excuse d'en faire usage, comme il en restreint prudemment et de suite la portée, comme enfin, de par tout le contexte, sa pensée est infiniment distante de celle des Ennéades et toujours demeurée chrétienne !

Le langage de Plotin a pris, sur ses lèvres, un sens orthodoxe, après avoir été débarrassé de ses erreurs et de ses audaces. Comme il le dit, au soir de sa vie, il a libéré et ennobli, par la culture chrétienne, son langage appris près des chaires profanes (1). En un mot, il a pratiqué une large et très habile transposition de la doctrine néo-platonicienne sur l'union contemplative.

Qui ne voit qu'ainsi comprise l'union des vues néo-platoniciennes à la théologie chrétienne, bien loin d'être nuisible, a été très profitable ? Harnack est même allé jusqu'à dire qu'au IVe siècle l'alliance du christianisme avec la science, avec le néo-platonisme spécialement, a assuré la victoire de l'orthodoxie (1). Il est impossible de recevoir entièrement cette conclusion, parce qu'elle n'est pas pleinement vraie, parce qu'aussi elle semble lier l'avenir de l'orthodoxie à celui d'une école philosophique et qu'elle ne voit la cause de ses éternels et triomphants renouveaux que dans les motifs humains. Mais elle contient une part de vérité que voici : en utilisant les plus belles données, les analyses savantes et le vocabulaire de la philosophie néo-platonicienne sur l'union mystique, Grégoire a gagné à l'Evangile une foule de païens séduits par les idées, par la langue plotinienne et avides de la θεώσις. Il leur a montré que le christianisme seul pouvait leur assurer pleinement ce que les Ennéades leur avaient promis : à savoir la déification et l'époptie éternelle du Beau. Du coup, il arrachait au néo-platonisme et au monde païen les meilleurs de leurs sujets. Il faisait déjà pour l'Orient ce qu'Augustin se préparait à faire bientôt pour l'Occident. Leur œuvre théologique en effet a été le plus puissant et le plus heureux effort d'assimilation des éléments les meilleurs de la philosophie profane à la pensée chrétienne. Par là, ils ont, l'un, dans le monde grec, l'autre, dans le monde latin, gagné un nombre incalculable de disciples à l'enseignement incontestablement traditionnel de l'Eglise, mais présenté d'une façon nouvelle, très attrayante pour leurs contemporains.

(1) P. G. 36, 269, or. 36 4.
(2) Dogmengeschichte II. Page 266 (Edition 1909).

CHAPITRE X

« Ἡμεῖς τῆς κατά Νίκαιαν πίστεως... οὐδὲν οὔτε προετιμήσαμεν πώποτε... ἀλλ᾽ ἐκείνης ἐσμὲν τῆς πίστεως.... προσδιαρθροῦντες τὸ ἐλλιπῶς εἰρημένον ἐκείνοις περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος... » P. G. 37, 193. Epist. 101.

« Quant à nous, bien loin d'avoir jamais rien préféré à la foi de Nicée, nous appartenons à cette foi... nous contentant d'exposer en outre dans le détail ce que les Pères de Nicée ont dit d'une façon moins suffisante et moins complète sur l'Esprit Saint.

LA TRINITÉ

ORIGINALITÉ DE GRÉGOIRE

SOURCES BIBLIQUES ET PATRISTIQUES UTILISÉES

SOMMAIRE

Pourquoi ce chapitre ?

I. — Contribution personnelle de Grégoire au développement du dogme trinitaire. Part d'originalité.

II. — *Les sources.* — L'Ecriture largement utilisée, mais scrupuleusement interprétée et suivie. Progrès de la Révélation. — Appel à la liturgie. — La Tradition : indépendance d'Origène ; influence profonde d'Athanase, son vrai guide.

III. — Indépendance du néo-platonisme. — Etude spéciale d'un texte important.

Conclusion : La théologie orientale atteint son apogée et le « De Trinitate » d'Augustin est préparé.

C'est proprement la Trinité chrétienne et non pas seulement, comme chez les platoniciens, l'Un, le Beau ou le vrai pur, qui constitue l'objet de la contemplation grégorienne. Que de fois, en effet, l'Evêque de Nazianze ne répète-t-il pas : voir la Trinité d'une façon plus pure et plus parfaite, telle est notre espérance et notre destinée ! (1).

Aussi la théologie trinitaire occupe-t-elle, dans son œuvre une place capitale. Pour défendre la Trinité, il a livré de nombreux et d'héroïques combats (2). Suivant sa propre parole, elle fut « son orgueil et sa méditation constante. » (3)

Voilà deux raisons qui nous ont déterminé à consacrer ce chapitre à l'enseignement trinitaire du Cappadocien. N'était-il pas bon aussi, sinon nécessaire, d'examiner certaines conclusions actuelles de la critique, dont la gravité n'échappera à personne ? En voici le résumé : selon Harnack, au temps des Cappadociens « toute la spéculation trinitaire d'Origène — qu'Athanase avait délaissée — se trouva réhabilitée ». Eux et les savants, leurs amis « étaient platoniciens et, pour leur doctrine trinitaire, ils se sont rapportés sans prévention et naïvement à Platon » (4). Ils auraient même donné à

---

(1) Or. 38 18, P. G. 36, 333 ; or. 39 20, P. G. 36, 360 ; or. 40 46, P. G. 36, 425 ; or. 24 19, P. G. 35, 1193 ; or. 20 12, P. G. 35, 1080, etc.

(2) Il engagea de violentes polémiques contre les Eunomiens, les Macédoniens et les Apollinaristes ; il dut subir plusieurs attaques dans la rue de la part de ces hérétiques, et se vit assaillir jusque dans son église.

(3) « ... ὦ Τριάς, τὸ ἐμὸν μελέτημα καὶ καλλώπισμα. » Or. 42 27, P. G. 36, 492.

(4) « Aber noch mehr, die ganze origenistiche Trinitäts-speculation, — von der Athanasios nichts hat wissen wollen, — wurde rehabilitirt. » A Harnack. *Dogmengeschichte II.* Page 265, Edit. 1909.

« Sie waren platoniker, und sie haben sich wieder unbefangen selbst für ihre trinitätslehre auf Plato berufen, » page 266. La victoire sur les Eunomiens serait le triomphe du néo-platonisme. Page 267.

l'ὁμοούσιος de Nicée et d'Athanase un sens nouveau et semi-arien (1).

En 1906, Draeseke n'écrivait-il pas un long article sur « le néo-platonisme dans la doctrine trinitaire de Grégoire de Nazianze? » (2) Plus près de nous, en 1917, F. Picavet, dans une étude sur « les hypostases plotiniennes et la Trinité chrétienne » présentait notre théologien, comme nourri surtout d'origénisme et de plotinisme et pensait que tous ceux qui, après le Concile de Nicée, en ont exposé ou défendu les doctrines, ont plus ou moins subi l'influence de Plotin (3).

Ces conclusions très graves de la critique demandaient à être contrôlées soigneusement. Peut-être, en les examinant, nous sera t-il donné de constater combien Grégoire, qui s'est inspiré largement du néo-platonisme dans sa méthode d'ascension vers Dieu, a su, en revanche, rester indépendant des sources profanes dans sa théologie trinitaire.

De là, l'utilité de ce dernier chapitre sur la Trinité grégorienne.

Ici encore, nous nous tiendrons dans les limites fixées par l'objet du présent ouvrage. C'est dire que nous verrons, avant tout, quelle est l'originalité et la part personnelle de l'Evêque de Nazianze, puis, à quelles sources il s'est inspiré. Est-il vraiment disciple d'Origène ou de Plotin ? A-t-il rompu avec Athanase et glissé dans le néo-nicénisme ?

Rappelons d'abord brièvement quelle a été sa contribution personnelle au développement du dogme de la Trinité.

Il a soigneusement précisé et fixé d'une manière définitive les notions d'essence, οὐσία, et d'hypostase, ὑποστάσις, termes qu'Athanase même employait parfois l'un pour l'autre. La personne est définie d'une façon

(1) « La Cappadoce était la terre d'origine de la nouvelle orthodoxie ». Même ouvrage, page 269 et *sqq*...; « les néo-croyants ». Page 274.

(2) « *Neuplatonische in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans Byzantinische zeitschrift, févr. 1906, T. XV, pages 141-160.

(3) « *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*. F. Picavet. Voir dans Annuaire de l'école des Hautes Etudes, 1916-1918.

plus parfaite que chez Basile. Que sont, en effet, les personnes divines : « trois propriétés, d'ordre intellectuel, parfaites, subsistant par elles-mêmes, distinctes par le nombre, mais non par la divinité » ? (1).

Quant au terme προσώπον, pour désigner la personne, Grégoire ne l'écartait pas absolument, comme Basile, pourvu qu'on ne lui donnât pas une interprétation sabellienne (2).

Ainsi il a mis au point et fixé la terminologie trinitaire que ni Athanase ni Basile n'avaient encore portée à sa perfection.

De plus, s'il pense, comme les autres Cappadociens que les trois personnes divines se distinguent entre elles par leurs notions propres, correspondant à leurs relations d'origine opposées, il désigne plus nettement qu'eux le caractère propre à chaque personne, ἰδιότης (3). Pour la première, c'est le fait de n'être pas engendrée, ἀγεννησία ; pour la seconde, celui d'être engendrée, γέννησις. Quant à la troisième, notre théologien, simplement guidé par l'Ecriture, en précise le mode d'origine et le nomme expressément, ἔκπεμψις, ou ἐκπορεύσις, procession (4).

Chez Grégoire, plus de cette réserve, à son gré, excessive, de Basile dispensant « avec économie » la doctrine relative au Saint Esprit et évitant avec soin de le nommer expressément Dieu, tout en établissant sa divinité. Sans hésitation et sans crainte, il veut mettre au grand jour toute la doctrine : « Quant à nous, dit-il, nous publions ce que nous avons compris. Nous monterons sur une haute montagne et nous proclamerons hardiment » (5), la divinité et la consubstan-

(1) « μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαρεταῖς θεότητι. » Or. 33 16, P. G. 36, 236.

(2) P. G. 36, 476, or. 42 16. Ne pas entendre que la même hypostase divine joue trois rôles.

(3) Or. 25 16, P. G. 35, 1221; or. 39 12, P. G. 36, 348; or. 29 2, P. G. 36, 76.

(4) « Ἴδιον δὲ Πατρὸς... ἡ ἀγεννησία. Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις· Πνεύματος δὲ, ἡ ἔκπεμψις. » Or. 25 16, P. G. 35, 1221.

(5) Or. 31 3, P. G. 36, 136 et 137.

tialité de l'Esprit. La promesse est tenue : « Quoi donc ? demande-t-il, l'Esprit Saint est-il Dieu ? Assurément. — Quoi donc consubstantiel ? Oui, puisqu'il est Dieu. » (1)

On ne peut demander affirmation plus claire.

L'originalité et le mérite de Grégoire tient encore en ce qu'il a parfaitement saisi, grâce à ses vastes connaissances scripturaires, et très exactement exprimé la valeur, l'étendue et le progrès de la Révélation par rapport au dogme de la Trinité. Voici une excellente et célèbre formule de lui qui résume toute sa pensée à ce sujet : « L'Ancien Testament a clairement manifesté le Père, mais obscurément le Fils. Le Nouveau a révélé le Fils et a fait entendre la divinité du Saint Esprit. Aujourd'hui l'Esprit vit parmi nous et se fait plus clairement connaître » (2).

Pourquoi ce progrès dans la révélation ou dans l'intelligence de la révélation ? L'Evêque de Nazianze en donne quelques judicieuses raisons : la lumière divine a toujours été dispersée dans une mesure croissante et parfaitement adaptée à nos esprits. N'y a-t-il pas là une méthode de sage prudence et de persuasion ? N'est-ce pas ainsi que le Christ agissait ici-bas en révélant progressivement sa doctrine ? (3).

Après avoir précisé avec grande exactitude la portée de l'argument biblique (ancien et nouveau Testament) en faveur de la divinité de chacune des personnes divines, Grégoire essaie timidement d'exposer et d'illustrer le mystère de la Sainte Trinité par quelques analogies. Ainsi les rapports du Père, du Fils et du Saint Esprit sont comparés à ceux des trois facultés humaines : νοῦς, λόγος, πνεῦμα, ou encore à ceux du

(1) « Τί οὖν θεὸς τὸ Πνεῦμα ; Πάνυ γε. — τί οὖν ὁμοούσιον ; — Εἴπερ θεός. » Or. 31 10, P. G. 36, 144.

(2) « Ἐκήρυσσε φανερῶς ἡ Παλαιὰ τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν ἀμυδρότερον. Ἐφανέρωσεν ἡ Καινὴ τὸν Υἱόν, ὑπέδειξε τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα. » Or. 31 26, P. G. 36, 161. La traduction donnée ici est empruntée au P. Lebreton. *Les origines du dogme de la Trinité.* Page 89.

(3) Raisons de ce progrès dans la Révélation. Or. 31 26-28, P. G. 36, 161.

soleil, du rayon et de la lumière. Les fidèles sont cependant fortement mis en garde de trop serrer ces comparaisons ; c'est avec grande précaution qu'on les recevra, en se souvenant qu'elles offrent seulement des ressemblances lointaines et incomplètes (1).

Telle est, croyons-nous, la contribution que l'Evêque de Nazianze a apporté à l'épanouissement du dogme trinitaire (2).

Pour le reste, en effet, il présente la même doctrine que les deux autres Cappadociens, avec cependant plus de netteté et plus de force souvent (3).

II

Sans doute cette contribution personnelle de l'Evêque de Nazianze au développement du dogme trinitaire doit-elle être attribuée, en grande partie, à l'activité de son propre génie et à l'influence de l'Esprit Saint ; mais il est évident que cette activité s'est exercée sur les données chrétiennes, celles de l'Ecriture et de la Tradition, pour les saisir et les mettre en œuvre.

On ne peut douter qu'il se soit largement inspiré des sources bibliques. Pour établir la divinité du Fils en particulier, tant de textes d'Ecriture, et tellement nets ont été accumulés par lui qu'il n'y a pas lieu d'insister (4).

(1) Or. 31 31-33, P. G. 36, 169 à 172.

(2) En résumé, il a perfectionné et fixé la terminologie trinitaire, très nettement désigné le caractère propre à chaque personne divine ; précisé le mode d'origine du Saint Esprit, affirmé fortement sa consubstantialité, exactement montré la valeur de l'argument biblique et le progrès de la Révélation, illustré avec précaution le mystère par de lointaines analogies.

(3) Il a, par exemple, fortement mis en lumière que les personnes divines se distinguent seulement par leurs relations d'origine opposées (or. 31 9, 15, 16, P. G. 36, 144 et *sqq.*). Comme les autres Cappadociens, il enseigne l'unité d'opération ad extra, en Dieu (Or. 30 11-13, or. 30 19) ; la génération purement intellectuelle et immanente du Verbe (Or. 30 4, P. G. 36. 128), la parfaite égalité de nature en Dieu (Or. 42 15, P. G. 36, 476), bien qu'il attribue au Père, à raison de l'origine, une primauté idéale.

(4) Un simple coup d'œil jeté sur ce 3e discours théologique, dans l'édition Migne (P. G. 36, 96 et *sqq.*) où les références d'Ecriture sont signalées, suffit à montrer l'importance et l'étendue des sources bibliques utilisées par Grégoire.

Voyons seulement quel fondement scripturaire il a donné à sa doctrine sur le Saint Esprit.

Sa préoccupation constante est de montrer aux adversaires que la divinité du Saint Esprit n'est point inconnue de l'Ecriture, ἄγραφον, comme ils disent, et que ce Dieu n'est pas importé du dehors, οὐ ξένον τοῦτο, οὐδὲ παρείσακτον. Bien que d'autres aient déjà montré que la divinité du Saint Esprit est fondée sur la Révélation, il veut reprendre cette preuve biblique(1). Elle est reprise en effet et magistralement développée dans son cinquième discours théologique où l'abondance prodigieuse des citations bibliques le dispute à la sagesse de l'interprétation (2).

Une pensée subtile peut sans doute interpréter de bien des façons un texte même très clair. Mais notre théologien ne s'amuse pas à ce jeu. Son exégèse reste fidèle à la pensée de l'Ecrivain sacré et n'exagère rien, ne faisant point dire aux textes plus qu'ils ne contiennent. Il ne fait même point difficulté de reconnaître que l' « Esprit Saint n'est pas nommé Dieu expressément, d'une manière excessivement claire et fréquente dans l'Ecriture, μὴ λίαν σαφῶς γεγράφθαι θεὸν, μηδὲ πολλάκις ὀνομαστὶ, comme l'est le Père dans l'Ancien Testament et le Fils dans le Nouveau » (3).

Y a-t-il lieu de s'étonner que l'Ecriture parle moins souvent de la divinité du Saint Esprit ? Pas le moins du monde. Cela s'explique par le progrès de la Révélation. Du reste, le Nouveau Testament (4) contient des preuves suffisamment nettes de cette divinité, si ses textes sont éclairés par la Tradition, par l'interprétation même de l'Eglise où l'Esprit est toujours vivant et agissant.

Sans doute l'Ecriture ne le nomme pas expressément Dieu; mais alors, faudra-t-il nier sa divinité ? N'est-il pas courant en théologie qu'on adopte des formules et des idées qui ne sont pas expressément dans la Bible,

(1) Or. 31 21, P. G. 36, 156; or. 31 29, P. G. 36, 133 et *sqq*.

(2) Or. 31 29 et *sqq.*, P. G. 36, 165 à 169.

(3) Or. 31 21, P. G. 36, 157.

(4) Or. 31 27, P. G. 36, 144.

mais d'une façon équivalente ? Tel est le cas précisément de la divinité du Saint Esprit dont l'Ecriture contient bien des preuves (1), tel est le cas encore de son mode d'origine.

Lorsque Grégoire l'appelle procession, ἐκπορεύσις, lorsqu'il nomme l'Esprit Saint τὸ ἐκπορεύτον, il a nettement conscience de ne point faire innovation doctrinale, mais d'exprimer seulement des vérités anciennes, déjà contenues dans la Bible : « Nous tenant dans nos limites, dit-il expressément, nous introduisons seulement les termes d'inengendré, d'engendré et de procédant du Père, τὸ ἐκπορευόμενον, comme Dieu même le dit quelque part par la bouche du Verbe » (2). Allusion évidente au texte où Saint Jean parle de l'Esprit Saint qui procède du Père, Πνεῦμα Ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται (Jean XV 26).

Comme on le voit, l'Evêque de Nazianze a grand souci de s'autoriser constamment de l'Ecriture ou de la Tradition, de ne rien avancer au delà de ce qu'elles lui permettent. Il veut, comme il dit, rester toujours « dans les limites autorisées ». Risque-t-il une simple explication ? Tout ce qui est personnel est scrupuleusement signalé : « J'ajouterai des choses... que je regarde comme le fruit de ma propre réflexion. » (or. 31 27).

Ailleurs, il reconnaît sans hésiter qu'il invente des mots nouveaux : « qu'il nous soit permis pour plus de clarté d'inventer des noms nouveaux » (3).

Il y a même là une probité qu'on serait tenté de dire scrupuleuse. Ces noms nouveaux, γέννητον, ἐκπορευτὸν

(1) Or. 31 23-28. Beaucoup de données (idées et mots) courantes en théologie ne sont pas expressément dans la Bible. Leur usage est cependant légitime et admis de tous.

(2) Or. 29 2, P. G. 36-76. « ... ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὅρων ἱστάμενοι.... » Grégoire semble dire dans ce texte que, s'il nomme les caractères propres à chaque personne, il s'appuie sur l'Ecriture — chose qu'on ne conteste guère pour le Père et pour le Fils, — mais pour l'Esprit même, le terme ἐκπορεύτον est justifié par elle puisqu'elle dit qu'il procède, ἐκπορεύεται. En désignant par ces mots les trois notions propres, il reste donc dans les limites fixées par les sources authentiques de la foi chrétienne : Ecriture ou Tradition.

(3) Or. 39 12.

ne le sont guère en réalité, puisque l'Ecriture les possédait déjà à peu près. Ne parlait-elle pas du Fils μονογενής, de l'Esprit qui procède, ἐκπορεύεται ? Et si elle n'offre pas expressément ces termes mêmes, les idées qu'ils expriment n'ont-ils pas ainsi un fondement biblique indiscutable ?

En définitive, Grégoire n'affirme rien de plus que la Bible. Veut-on savoir, par exemple, ce qu'est la procession du Saint Esprit, ἐκπορεύσις ? Sans hésiter, il se déclare impuissant à le dire, pour cette raison décisive que l'intelligence des mystères est réservée à Dieu ou à l'au delà : « Si l'on cherche le comment, τὸν τρόπον, que restera-t-il en propre à ceux qui se connaissent seuls mutuellement (la Trinité), d'après l'Ecriture, ou à ceux d'entre nous qui seront illuminés un jour par Dieu ? » (1).

Il faut convenir cependant qu'il a parfois accommodé tels textes bibliques à sa doctrine, comme le Prologue de Saint Jean, appliqué à la Trinité. Lui-même avoue que cette accommodation pourra paraître assez audacieuse, « τὰς αὐτὰς τῇ Τριάδι φωνὰς ἐφαρμόζοντες, κἄν τισι δοκῇ τολμηρότερον ». (2). Mais à côté de ce texte « accommodé », n'en cite-t-il pas un grand nombre qui expriment nettement la divinité de chacune des trois personnes divines et qui autorisent cette accommodation ? Au cours de ces cinq discours théologiques où il expose sa doctrine trinitaire, bien des pages essentielles présentent des analyses minutieuses et des interprétations savantes, mais fidèles des textes bibliques (3) ; quelquefois son discours est un véritable tissu de citations d'Ecriture, simplement unies par quelques mots de lui. C'est assez dire combien l'Evêque de Nazianze a su donner un fondement scripturaire authentique et large à son enseignement

(1) Or. 25 16, P. G. 35, 1221 ; or. 31 8, P. G. 36-141.

(2) « Il y avait une lumière qui illumine tout homme..., c'est le Père
Il y avait — — — c'est le Fils
Il y avait — — — c'est le St Esprit »
Or. 31 3 P. G. 36-136.

(3) Les 3e et 4e discours théologiques offrent de nombreux exemples d'exégèse très remarquable.

trinitaire, et combien il s'est affirmé remarquable exégète (1).

Si l'Ecriture donnait à l'enseignement trinitaire de Grégoire une base solide, elle ne pouvait cependant lui en fournir le développement théologique. Il devait donc puiser à « la belle et agréable source de la foi ancienne » comme il dit.

A qui, dans la Tradition patristique, s'est-il ainsi adressé ? Harnack a écrit qu'avec les Cappadociens « toute la spéculation trinitaire d'Origène — qu'Athanase avait délaissée — se trouva réhabilitée » (2). Tout en parlant encore, comme Athanase, d'ὁμοόυσιος, ils se seraient en réalité séparés de sa doctrine, en donnant à son langage et à celui de Nicée un sens nouveau et semi-arien, si bien qu'au Concile de Constantinople, par leur action, ce serait cette foi nouvelle, dite « néonicénisme » qui aurait triomphé (3).

Que penser de ces affirmations ?

Elles ne paraissent pas tenir devant cette simple remarque : dans la Philocalie, où l'Evêque de Nazianze a recueilli avec soin les plus beaux textes d'Origène, pas une seule ligne de sa doctrine trinitaire ne se trouve citée, comme l'observe justement G. Bardy dans un travail récent (4). Fait assurément tout à fait significatif ! N'est-il pas singulier que ce disciple enthousiaste qui aurait réhabilité toute la doctrine trinitaire d'Origène, n'en cite pas un mot dans ce recueil de morceaux choisis ? Aurait-il pu vraiment omettre de relever au moins quelques-uns des textes les plus beaux et les plus importants de celui qu'il aurait choisi comme maître,

(1) La preuve de la divinité du Christ, et de son humanité, la divinité du Saint Esprit sont établies avec une abondance inouïe de citations bibliques.

(2) Dogmengeschichte II, page 265. Tubingue 1909.

(3) Dogmengeschichte II, page 252 et *sqq*.

(4) Parlant de la Philocalie d'Origène, G. Bardy fait cette remarque : « les deux amis (Basile et Grégoire), n'ont copié que ce qui leur paraissait d'une orthodoxie impeccable. Ainsi rien de ses doctrines trinitaires (d'Origène) n'a été transcrit. » *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « De Principiis » d'Origène* (Chapitre IIIe). Paris, 1923.

s'il avait adopté pleinement la conception trinitaire origéniste? N'est-il pas naturel au contraire de conclure que Grégoire, qu'on sait par ailleurs si fortement attaché à l'orthodoxie pure, n'a pas dû puiser à cette source suspecte et même partiellement corrompue? Origène en effet avait des faveurs marquées pour le subordinatianisme. Le Verbe, selon lui, est toujours le δεύτερος θεός, inférieur au Père (Cont. Cels. V. 39). De plus, Il est entre l'un et le multiple, donc pas absolument simple (1).

Quant au Saint Esprit, sa doctrine est encore plus suspecte. Ne regarde-t-il pas comme libre la question de son mode d'origine? (2). L'Esprit est-il engendré ou non, Fils ou non? Il déclare parfois ne savoir que répondre. De même, s'il incline à le regarder comme Dieu (3), il dit cependant qu'il doit être l'œuvre du Fils, puisque Celui-ci a tout fait (4), qu'en tout cas, il est inférieur au Fils (5) et que son action est restreinte aux justes. De plus, la terminologie trinitaire est simplement ébauchée dans l'œuvre d'Origène (6).

En un mot, son enseignement de la Trinité était suspect, même parfois hétérodoxe; en même temps qu'incomplet. Grégoire, toujours attentif à garder la vraie foi, ne pouvait puiser à cette source et il n'y a point puisé, comme l'indique l'omission très significative de toute formule ou doctrine trinitaire du docteur alexandrin dans la Philocalie.

En revanche, après Origène, à Alexandrie même, un autre théologien remarquable avait exposé et défendu depuis peu une doctrine trinitaire infiniment plus sûre et plus complète. Nous avons nommé Athanase.

Grégoire décrit ses retours d'exil à Alexandrie, avec des détails si nombreux et si précis qu'il semble bien

(1) In Joan. II, 12.
(2) De Princ. I, 4, P. G. 11, 117.
(3) De Princ. I, 4.
(4) In Joan. II, 6.
(5) « ὑποδέεστερον τοῦ δι' οὗ ἐγένετο. » In Joan. II. 6, P. G. 14, 132.
(6) De Princ. I. 3, 5, P. G. 11, 116 et 120. Origène emploie indifféremment les termes οὐσία ou ὑποστάσις.

avoir été témoin des faits et avoir vu le défenseur de la Trinité traditionnelle, aux jours où il étudiait dans cette ville. En tout cas, il est manifeste, à la manière dont il en parle, qu'il a connu et soigneusement étudié son enseignement trinitaire. On ne peut même douter que, délaissant Origène, il se soit inspiré à cette source abondante et pure. Quiconque aura lu son panégyrique enthousiaste d'Athanase (1) n'hésitera plus à admettre cette influence.

Après avoir célébré les vertus de cet homme qui « les réunit toutes » et atteint la hauteur des plus grandes figures de l'Ancien et du Nouveau Testament (or. 21[1-5]), l'Evêque de Nazianze en vient à l'objet capital de ses mérites, « ἐπ'αυτὸ τὸ κυριώτατον » (or. 21[11]), la défense intrépide de la plus orthodoxe doctrine trinitaire. Il élève très haut « ce véritable homme de Dieu », « cette trompette éclatante de la vérité, μεγάλη σαλπίξ τῆς ἀληθείας » (or. 21 [13]). « Alors que peu de gens avaient une conception orthodoxe de la personne du Fils et du Saint Esprit, Athanase le premier et lui seul, ou du moins très peu avec lui, n'a pas hésité à proclamer ouvertement et clairement la vraie doctrine trinitaire... » (2). Tel est son immense mérite.

Aussi, s'adressant avec un religieux respect à « cette tête aimée et sacrée », le conjure-t-il de gouverner son peuple, parfait adorateur de la parfaite Trinité (3). Pourrait-il avoir meilleur guide dans la foi ?

Personnellement, Grégoire le regrette beaucoup. Avec quelle profonde émotion ne parle-t-il pas des larmes que sa mort lui a fait verser ? (4). On voit qu'il s'était fortement attaché à lui et qu'il devait le suivre comme un modèle en tout (5), comme un guide en théologie trinitaire spécialement.

(1) Or. 21, P. G. 35, 1081 et *sqq*.
(2) Or. 21[33]. P. G. 351, 1121 et 1124.
(3) Or. 21 [37], P. G. 35, 1128.
(4) Or. 21 [37], P. G. 35, 1128.
(5) Athanase est un modèle en tout: en matière d'éducation, il a reçu la culture idéale, en étudiant les belles lettres et l'Ecriture; dans sa vie, il unit sagement l'action et la contemplation (Or. 21[6], P. G. 35, 1088); son enseignement trinitaire est d'une orthodoxie remarquable, et peut être suivi toujours. (Or. 21[33] P. G. 35, 1121).

Qu'il se soit inspiré de son enseignement, cela ne paraît même plus douteux si l'on remarque combien il était profondément convaincu de l'orthodoxie de ce maître tant aimé. Ne relève-t-il pas en effet comme le principal et immense mérite d'Athanase, celui d'avoir ouvertement proclamé la vraie doctrine sur l'Esprit Saint (Or. 21[33]), ne va-t-il pas même jusqu'à dire que ses dogmes peuvent être tenus pour règle de la foi pure (1) ?

Par rapport au Saint Esprit en particulier, l'Evêque d'Alexandrie avait laissé une doctrine assez complète (2). Ne l'avait-il pas proclamé déjà ὁμοουσίος (3), consubstantiel au Père et au Fils ? Ne lui avait-il pas même appliqué aussi les textes d'Ecriture, ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ou τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ (4), comme Grégoire le fait à son tour ?

Ainsi, pour établir la divinité du Saint Esprit, mêmes textes bibliques souvent chez l'Evêque d'Alexandrie et chez notre théologien, parfois aussi même interprétation (5).

Ce parallélisme étroit, joint à l'admiration sans réserve de Grégoire pour l'enseignement trinitaire de son maître aimé ne nous autorisent-ils pas à conclure à l'influence profonde du docteur Alexandrin?

Si toutefois quelqu'un pensait expliquer cette ressemblance de citations bibliques et d'interprétation, uniquement par leur profonde connaissance commune de la Sainte Ecriture, voici qui ne s'explique plus guère que par une influence très nette, incontestable d'Athanase : avec la preuve scripturaire de la divinité du Saint Esprit, l'Evêque d'Alexandrie en donne une autre,

(1) Or. 21 37, P. G. 35, 1128.
(2) Lettres à Sérapion I, III, IV.
(3) Lettres ad Sérapion I. 27. « ὁμοουσίον ἐστιν » ; 2.
(4) Saint Jean. XV. 26 ; I. Cor. II. 11, 12.
(5) I. Ep. à Sérap.

n° 26 cite Rom. 8 9, 8 15.	Conf. Grég., or. 31 n° 28, qui cite Rom. 8 9.
n° 26 cite Sap. 1 5.	« or. 31 n° 29, cite Sag. 1 7, 7 15.
n° 26 cite I. Cor. II 11.	« or. 31 n° 29, cite I. Cor. II 10-12.
n° 4 cite Math. 12 32.	« or. 31 n° 29, cite Math. 12 31.
n° 5 cite Gal. 3 12.	« or. 31 n° 31, cite Gal. 3 14.
n°s 6 et 25 cite Joan. 15 26.	« or. 31 n° 28, cite Joan. 15 26.
n° 25 cite Joan. 14 17.	« or. 31 n° 28, cite Joan 14 17.
n° 4 cite Joan. 12 32.	« or. 31 n° 31, cite Joan 12 31.

empruntée à la liturgie, au Baptême et à ses effets. Son argumentation est la suivante : comment l'Esprit serait-il ange ou une créature quelconque (Epist. I. ad Serap. 26 et 27), puisque, par le Baptême, nous recevons une participation de Lui (27) puisque ce bain de régénération... opérée par l'Esprit Saint, nous fait communier à la nature divine ? C'est donc qu'il est Dieu lui-même (24). « Il est un, ou plutôt il possède la nature propre et consubstantielle du Verbe qui est un avec lui et celle de Dieu (le Père) qui est un aussi avec lui » (1).

Même raisonnement chez Grégoire qui fait appel également à la liturgie, au Baptême : l'Esprit me fait Dieu par le Baptême. Comment cela, s'il n'est pas adorable ? Et s'il est adorable, ne faut-il pas le vénérer ? S'il faut le vénérer, n'est-il pas Dieu ? C'est de l'Esprit Saint que nous tenons notre seconde naissance, ἀναγέννησις ; en nous régénérant, il nous restaure ou nous recrée ἀναπλάσις ; par cette restauration, nous connaissons la dignité de celui qui nous restaure, παρὰ δὲ τῆς ἀναπλάσεως ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀξίας τοῦ ἀναπλάσαντος » (2). Pouvait-il dire plus nettement que le Baptême nous fait comme toucher du doigt la divinité de l'Esprit Saint et l'affirme pratiquement ?

Même argument encore et plus développé dans le discours 33e (n° 17), où il fait appel aux formules du Baptême, à son symbolisme, à la profession de foi qu'on y fait, aux renoncements promis, aux engagements pris, bref à toute la liturgie du Sacrement. « Pour être bref, dit-il, rappelle-toi la profession de foi : au nom de qui as-tu été baptisé ? Au nom du Père ? Bien... Au nom du Fils ? Très bien... Au nom du Saint Esprit ? Parfait. » Et puisque le Baptême se fait au nom commun

(1) I. Epist. ad. Serap. n° 27 « Πνεῦμα... ἓν ὄν, μᾶλλον δὲ τοῦ Λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ τοῦ Θεοῦ ἕνος ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοουσίον ἐστι. »

(2) Or. 31 28, P. G. 36, 165, et or. 33 17, P. G. 36, 236. Ce dernier texte est une étude minutieuse de la liturgie du Baptême ; elle établit nettement, par ces formules et par ces rites remontant aux temps apostoliques, la croyance, et l'affirmation pratique de la divinité du Saint Esprit par l'Eglise.

des trois personnes, à savoir leur divinité, « crois donc qu'elles sont Dieu toutes les trois » (1).

C'était là simplement reprendre et développer la preuve ébauchée par Athanase.

Ne s'inspirait-il pas encore de ce maître, lorsque, constatant qu'il y avait un progrès dans la révélation par rapport à la divinité du Saint Esprit et que l'Ecriture n'en parlait pas d'une façon très claire ni très fréquente, il confirmait, par la Tradition et par l'expérience de l'Eglise, son interprétation des textes bibliques? (2) Déjà, en effet, l'Evêque d'Alexandrie avait fait appel à la Tradition et à la prédication ecclésiastique, devinant qu'elles avaient éclairé et développé les données scripturaires relatives au Saint Esprit.

Comme Athanase enfin, l'Evêque de Nazianze emploie le terme ὁμοούσιος, consubstantiel. Mais lui donne-t-il vraiment, selon que le pense Harnack, un sens néo-nicéen, c'est-à-dire semi-arien ? Manifestement non. S'il affirme souvent la distinction des personnes, il ne proclame pas moins fréquemment l'unité numérique et spécifique de leur nature. Que de fois ne montre-t-il pas nettement que la trinité des personnes n'introduit point le trithéisme ? (3) « Chacune d'elles, dit-il, est aussi une avec celle qui la joint qu'elle l'est avec elle-même, à cause de l'identité de nature et de pouvoir » (4), ou encore « Les trois personnes sont distinctes par le nombre, mais non par la divinité » (5); « Il y a diversité de nombre, mais point partage de substance » (6).

Comment douter, après cela, que Grégoire ait admis l'unité numérique de substance en Dieu et que loin d'infléchir l'ὁμοούσιος d'Athanase et de Nicée à un sens

(1) Or. 33 17, P. G. 36, 236.

(2) Or. 31 26, P. G. 36, 161; or. 31 28, P. G. 36, 165; or. 33 17, P. G. 36, 236.

(3) Or. 31 15-16, P. G. 36, 149.

(4) « ... τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως ; » Le Fils est avec le Père, « ταὐτὸν κατ' οὐσίαν », or. 30 20, P. G. 36, 129.

(5) « ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι. » Or. 33 16, P. G. 36, 233.

(6) Or. 29 2, P. G. 36, 76.

semi-arien, il ait affirmé, au contraire, d'une manière aussi vigoureuse que fréquente, la consubstantialité des trois personnes au sens précis des Pères de Nicée ? Aussi pouvons-nous conclure qu'il ne se faisait point illusion et que moins encore il nous trompait, en proclamant avec fierté : « Comme règle de foi, je n'ai jamais préféré et je ne puis en préférer aucune à celle de la foi confessée par les Pères à Nicée » (1).

Pour rendre compte suffisamment de ce large parallélisme avec Athanase et de l'admiration sans réserve, enthousiaste que Grégoire lui porte, il faut admettre que l'influence de l'alexandrin sur sa doctrine trinitaire est incontestable et même profonde.

Faut-il conclure qu'elle a supprimé tout effort personnel de l'Evêque de Nazianze? Evidemment non. La terminologie trinitaire d'Athanase demandait à être complétée et précisée (2); il n'avait pas assez précisé les caractères propres (ἰδιότητες) qui distinguent les personnes divines; il n'avait point cherché, dans la nature, d'images même lointaines de la Trinité. Grégoire lui, s'employa à cette tâche, aidé par Basile dont il utilisa les conseils et reprit le vocabulaire en le précisant. Cette influence de Basile, en effet, n'est pas douteuse. Bien que notre théologien proclame d'une façon plus audacieuse et plus nette que lui la divinité du Saint Esprit, ne demande-t-il pas parfois à son ami une ligne de conduite en la matière : qu'est-il prudent de publier au grand jour ; quelle terminologie employer ? (3).

A quoi bon insister? Il est évident et admis de tous qu'il y a des ressemblances considérables dans l'enseignement trinitaire des Cappadociens et qu'elles viennent de leurs études communes, de leurs continuels échanges de vues, de leurs fréquentes consultations. Leur dépendance mutuelle est même à ce point étroite

(1) P. G. 37, 194; même idée, or. 31 28, P. G. 36, 164.

(2) Ep. ad-Afros 4. Il rejette le terme πρόσωπον et identifie parfois οὐσία et ὑπόστασις.

(3) P. G. 37, 115 à 118.

qu'on a peine souvent à distinguer ce qui est propre à chacun d'eux en théologie trinitaire et qu'on étudie ordinairement, comme un tout homogène et difficile à fragmenter, leur enseignement collectif de la Trinité (1).

III

Il est entendu que dans l'enseignement trinitaire de Grégoire l'influence de l'Ecriture et des Pères, d'Athanase surtout et des deux autres Cappadociens, a été profonde, mais s'est-elle unie à celle des philosophes profanes, ou l'a-t-elle écartée?

Dans un article de la *Byzantinische Zeitschrift* (févr. 1906), Draeseke a cherché à établir que l'influence du néo-platonisme sur la doctrine trinitaire de Grégoire de Nazianze s'étend aux formules et à la pensée même (2). Récemment, Picavet a dit : « c'est à Origène et à Plotin que se rattachent les Cappadociens qui ont... développé la doctrine nicéenne de la Trinité » (3). Quant à Saint Grégoire de Nazianze, en particulier, « il est nourri d'hellénisme, surtout d'origénisme et de plotinisme, » ajoute-t-il un peu plus loin, dans la même étude sur la Trinité chrétienne et les hypostases plotiniennes (4).

Nous ne voulons pas reprendre ici la question générale des rapports de la Trinité chrétienne avec les hypostases néo-platoniciennes : on l'a souvent traitée déjà. Remarquons seulement que malgré les ressemblances de détail qu'on a signalées, il reste entre les deux conceptions des différences nombreuses et essentielles (1). Aussi, peut-on dire, dès maintenant, que notre théologien, dont la doctrine trinitaire a été officiellement reconnue par l'Eglise, comme très orthodoxe, n'a pas emprunté aux sources plotiniennes ou du moins s'en est inspiré d'une façon toute super-

(1) Ordinairement la théologie étudie en bloc l'enseignement trinitaire des Cappadociens, tant ils se ressemblent et sont dépendants.

(2) *Byzantinische zeitschrift*, fév. 1906. « *Neuplatonische in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*. » Page 142 « La doctrine trinitaire de Grégoire mérite d'être appelée en grande partie néo-platonicienne » ; il a subi l'influence du néo-platonisme « pour la pensée et pour l'expression de la pensée », p. 159.

(3) *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*. Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, 1917-1918. Page 37 et *sqq*. Selon lui, la Philocalie est une preuve suffisante de l'influence d'Origène sur Basile et sur Grégoire, en matière trinitaire. Nous avons vu ce qu'il faut en penser.

(4) Page 38 et *sqq*. ; page 36 ; page 50 du même ouvrage.

(1) En comparant la Trinité augustinienne et les hypostases plotiniennes, Grangeorge a montré qu'à part la concordance sur le nombre 3, — d'ailleurs courant — il y a opposition radicale entre la doctrine chrétienne de la Trinité et la conception des Ennéades, et dès lors, indépendance complète d'Augustin par rapport au néo-platonisme. *(Saint Augustin et le néo-platonisme. Paris, 1896. Pages 87-93).* Peut-être excède-t-il un peu. Dans un ouvrage récent, Ch. Boyer écrit que, restreinte dans une certaine limite « la correspondance du néo-platonisme avec le christianisme, dans la doctrine des deux premières hypostases, est frappante » (Page 110). Mais les textes de Plotin qu'il cite (Pages 110-113) nous paraissent offrir bien peu de ressemblances importantes avec la conception chrétienne de la Trinité. Autre chose est qu'Augustin ait cru voir des rapports entre ces textes plotiniens et ceux de l'Ecriture sur la Trinité, étant influencé dans sa lecture des Ennéades par ses croyances chrétiennes et cherchant toujours, dans Plotin, l'intelligence de sa foi, autre chose que ces ressemblances existent et que surtout elles soient profondes. La vérité, croyons-nous, se trouve entre ces deux affirmations : la doctrine trinitaire de l'Eglise, d'Augustin comme de Grégoire, est foncièrement différente de celle de Plotin, — il y a juste concordance sur le nombre trois et sur quelques autres données secondaires —; mais les Ennéades offraient certaines formules qu'un théologien catholique pouvait préciser, ajuster à sa foi, sans grande difficulté, et auxquelles il pouvait ainsi assez aisément faire porter un sens orthodoxe. Augustin l'a fait assez abondamment, — avec quelques exagérations peut-être parfois, croyant voir des rapports entre les Ennéades et l'Ecriture là où il y en avait vraiment peu ou point (Ex. Confes. VII, c. 95, 14. P. 4, 32-741) et employant largement le vocabulaire néo-platonicien.

En matière trinitaire, Grégoire, lui, fait beaucoup moins d'honneur à Plotin ; il ne le cite jamais, et du reste une seule fois dans son œuvre ; il n'établit point, comme Augustin, de concordance entre la doctrine plotinienne des hypostases et la Trinité chrétienne ; il n'utilise enfin presque rien de son vocabulaire, et se défie beaucoup des formules plotiniennes. (Ex. or. 29 3).

Peut-être peut-on expliquer ainsi cette attitude différente de Grégoire et d'Augustin : notre théologien combat les Eunomiens qui ont fait alliance officielle avec le néo-platonisme ; de la sorte les néo-platoniciens sont, devant lui, les plus redoutables adversaires de la vraie foi. Il n'est pas opportun de faire honneur à leur chef, à Plotin, de le citer beaucoup et de reprendre, sans réserve, très fréquemment son langage. Augustin, lui, cherche dans les livres des platoniciens l'intelligence de sa foi, il veut montrer l'accord de l'Evangile et de Plotin sur beaucoup d'idées importantes, telle la Trinité.